



**Kernos**

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion  
grecque antique

**28 | 2015**  
**Varia**

---

## Papyrus Magiques Grecs : Le mot et le rite. Autour des rites sacrificiels

Emilio Suárez de la Torre

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2365>

DOI : 10.4000/kernos.2365

ISSN : 2034-7871

### Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2015

Pagination : 294-297

ISBN : 978-2-87562-055-2

ISSN : 0776-3824

### Référence électronique

Emilio Suárez de la Torre, « Papyrus Magiques Grecs : Le mot et le rite. Autour des rites sacrificiels », *Kernos* [En ligne], 28 | 2015, mis en ligne le 01 octobre 2015, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2365> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.2365>

---

Ce document a été généré automatiquement le 23 septembre 2020.

Kernos

---

# Papyrus Magiques Grecs : Le mot et le rite. Autour des rites sacrificiels

Emilio Suárez de la Torre

---

## RÉFÉRENCE

ZOGRAFOU Athanassia, *Papyrus Magiques Grecs : Le mot et le rite. Autour des rites sacrificiels*, Ioannina, Université de Ioannina, 2013. 1 vol. 17 × 24 cm, 160 p. (Δωδώνη, Παράρτημα 85). ISBN : 978-960-233-211-5.

- 1 La bibliographie sur la magie dans le monde ancien est devenue gigantesque, autant d'un point de vue général qu'à propos des divers types de documents et objets magiques (papyrus, lamelles de malédiction, amulettes ou gemmes magiques). Cela veut dire non seulement que notre connaissance de cet aspect de la culture ancienne s'est enrichi énormément grâce à de nombreuses études, mais aussi qu'un grand effort de spécialisation a été effectué dans le choix des sujets à traiter, dans l'individualisation des analyses de chaque document et dans le perfectionnement de l'édition des documents.
- 2 Ce livre s'inscrit dans une ligne d'étude des papyrus magiques qui cherche à mettre en relief les traits différentiels de chaque recette pour arriver à une meilleure connaissance du fonctionnement des rites magiques et de l'idéologie que ces documents reflètent. L'A. a choisi deux recettes qui illustrent des modalités de rites recommandés dans ces textes et qui sont étudiés aussi bien en rapport avec d'autres pratiques de la même typologie que dans le cadre des pratiques rituelles qui ne sont pas strictement magiques : les offrandes d'aromates et les sacrifices d'oiseaux. Pour illustrer le premier type, elle analyse la recette de PGM IV, 1496-1595 (avec des renvois à PGM XXXVI, 333-360), tandis que pour le second elle étudie PGM XII, 15-95.
- 3 Dans l'*Introduction* (p. 11-24), l'A. fait d'abord un petit parcours descriptif de l'ensemble des papyrus magiques et des problèmes que présente leur étude, pour passer à la question de la définition de la magie (où elle défend une position 'etic' pour mieux

comprendre les enjeux de ces pratiques) et elle décrit finalement les différents types de sacrifices que nous trouvons dans ces recettes, en avançant ses idées sur la 'poétique du sacrifice' (p. 22) particulière de ces textes.

- 4 Le chapitre I (p. 25–34) contient l'analyse de la terminologie des rituels de sacrifice et des offrandes des papyrus magiques, spécialement autour de la famille lexicale de θύειν. Même si les valeurs de ces termes ne diffèrent pas substantiellement de ceux qu'on trouve ailleurs, l'A. a décidé (à mon avis, judicieusement) de commencer par expliquer les nuances et les particularités de cette terminologie dans le contexte des recettes. Ceci nous permet, par exemple, de savoir que le verbe ἐπιθύειν (et son substantif ἐπίθυμα), contrairement à ce qu'en principe on pourrait attendre en raison de son emploi spécifique plus fréquent pour les fumigations, « désigne, *par extension*, dans notre corpus<sup>1</sup>, la plupart des sacrifices à accomplir » (p. 30).
- 5 Le chapitre II, sur les aromates, est divisé en deux parties : IIa, *Parfums et fumigations* (p. 37–54) et IIb, Ζμύρνα, *une divinité amère* : PGM IV 1496–1595 (p. 35–65). En IIa, l'A. commente la place des aromates dans les recettes des papyrus magiques, dans lesquelles ils sont le plus souvent la matière première de l'offrande rituelle, tandis qu'en dehors des rites magiques ils accompagnent le sacrifice des victimes ou d'autres offrandes. Ensuite l'A. se concentre sur l'emploi de l'encens et de la myrrhe, ainsi que sur les cas où le nom de la plante est, disons, « codé » pour maintenir le secret. Puis elle analyse le lien entre ces substances (et les plantes) et les divinités, autant d'un point de vue général qu'en ce qui concerne le rapport avec les textes magiques, en tenant bien compte des traditions grecques et égyptiennes. Finalement l'A. fait référence aux usages des aromates et des plantes dans les textes magiques, où ils acquièrent une valeur symbolique évidente. Une remarque intéressante de cette partie est celle que l'A. fait à propos de la finalité de l'emploi de ces substances, car la communication qu'on établit avec les dieux n'est pas toujours bienveillante, en contraste avec les pratiques rituelles non magiques.
- 6 Dans le chapitre IIb, l'A. analyse la présence de la myrrhe dans une recette du type ἔμπυρον où elle apparaît invoquée dans la mesure où elle est capable de faire brûler la passion de la femme désirée par un procédé de magie analogique assez fréquent. Or, le mythe de Myrrhe est absent de ces papyrus : elle est ici une divinité qui devient le sujet de la prière, assez riche d'ailleurs, comme le signale l'A., au moyen d'éléments syncrétiques. En tout cas, « même après avoir acquis le statut d'un ἐπίθυμα divinisé, notre Myrrhe ne s'émancipe pas complètement de la référence à un monde divin hiérarchisé et polythéiste qui puise dans de nombreuses cultures pour placer au premier rang les divinités solaires » (p. 65)<sup>2</sup>.
- 7 L'analyse des sacrifices d'oiseaux est le sujet des chapitres IIIa, *Les sacrifices d'oiseaux* (p. 66–100), et IIIb, qui porte au commencement (à mon avis par erreur) le titre *Des sacrifices qui donnent des ailes* : PGM XII, 15–95, mais qui, tout au long des en-têtes des pages suivantes, présente le titre *Étrangler des oiseaux pour Éros* : PGM XII 15–95 (p. 101–129). Le chapitre IIIa est, à mon avis, une des parties les plus réussies de l'ensemble. Il fallait sans doute une analyse de cette sorte, compte tenu de la fréquence dans cet ensemble de textes de sacrifices d'oiseaux et d'autres animaux qui ne sont pas, en principe, les victimes les plus habituelles de la pratique sacrificielle hors de la magie. L'A. nous renseigne sur le rapport (ou plutôt les différences) de ces pratiques avec les tabous alimentaires égyptiens et les croyances pythagoriciennes. Elle nous présente un inventaire très utile des sacrifices d'oiseaux dans les papyrus magiques, ainsi que des

commentaires sur les différents exemples de cette pratique. Cela permet de constater « la complexité des rituels dans lesquels s'intègrent les sacrifices d'oiseaux ainsi que l'ambition de leurs objectifs » (p. 81) : les contextes les plus fréquents de ces sacrifices sont les rencontres avec les divinités, l'initiation du praticien et les animations d'objets. Les remarques sur le rapport entre les oiseaux et les divinités nous emmènent dans un parcours intéressant, au moyen de témoignages grecs et égyptiens. Après une analyse spécifique des sacrifices de coqs<sup>3</sup>, on passe à considérer la question des sacrifices d'oiseaux par rapport à la pratique sacrificielle traditionnelle. D'après l'A., en considérant les données qu'elle réunit à partir de Pausanias, de divers témoignages littéraires et de quelques inscriptions, où ces sacrifices font partie des pratiques religieuses plutôt privées et non seulement de l'entourage des cultes médicaux, on devrait modifier la définition de F. Graf des sacrifices de la magie comme une *inversion* des usages habituels. Pour l'A. on serait plutôt devant le résultat d'une « interprétation innovante » des schémas sacrificiels dans le contexte de la « religiosité synchrétique » (étant donné le caractère ordinaire de ces offrandes en Égypte).

- 8 Quant au texte de PGM XII 15–95, l'A. souligne les particularités de cette recette où il y a une confluence de la présence d'Éros (dans un rôle divin de nature solaire) et des offrandes d'oiseaux dans un procédé complexe. Le motif du rapport Éros-Psyché est étudié en détail en comparaison avec d'autres témoignages de pratiques magiques. En même temps, on délimite bien les caractéristiques du rite suivi, le rapport entre les oiseaux et les divinités et celui des types de victimes avec l'âge des hommes, en soulignant la cohérence des actions magiques recommandées. À propos de la prescription d'étrangler des oiseaux, l'A. s'oppose à l'idée (Graf) qui relie nécessairement cette action à la consommation de la victime, car elle serait contredite par ce texte. Par contre, l'A. établit que « l'étranglement est une option, puisée dans la grammaire rituelle de la Méditerranée<sup>4</sup> gréco-romaine dans le but de renforcer l'efficacité du rite » (p. 116), exactement afin de « préserver intact le souffle vital des oiseaux » (p. 117). Finalement elle explique le sens du sacrifice des sept oiseaux autant par la finalité érotique de la recette que par l'intérêt à rendre plus efficace le lien du praticien avec le divin.
- 9 Les conclusions (p. 123–129) sont adéquates, et introduisent en plus une réflexion intéressante sur la raison de l'inclusion de la pratique du sacrifice dans l'ensemble des recettes magiques. L'A. nous réserve aussi une surprise finale, lorsqu'elle commente brièvement l'inclusion dans une prière du papyrus VI (30–38) des vers homériques avec l'invocation de Chrysès à Apollon (*Il.* I, 37–41), ce que l'A. trouve justifié par le fait que le praticien considère le prêtre homérique comme une sorte de prototype de magicien, en même temps qu'il sert à souligner le pouvoir des paroles douées d'autorité même en dehors de leur contexte original.
- 10 L'ouvrage se referme sur des *Appendices* avec les textes commentés (p. 130–135), une bibliographie (p. 137–153), un *Index* général et un *Index* de termes grecs (p. 155–159).
- 11 Ce travail mérite sans doute un jugement positif, car l'A. a su choisir des questions qui méritaient un approfondissement, elle a mené la recherche de façon convaincante et correcte<sup>5</sup> et sa connaissance de la bibliographie spécialisée est remarquable<sup>6</sup>. Nous disposons maintenant d'un modèle d'analyse novateur des pratiques magiques commentées dans cet ouvrage qui peut être appliqué à d'autres variétés. Finalement il faut reconnaître l'effort de l'A. pour contribuer à placer les rites magiques de sacrifices et d'offrandes dans le cadre des pratiques religieuses non magiques de sorte qu'ils ne

soient pas nécessairement considérés simplement comme une *inversion* des pratiques non magiques. Ces idées ressemblent à celles défendues par S.I. Johnston<sup>7</sup>, qui pense qu'il ne faut pas parler de *reversal* ou de distorsion, mais d'un renouvellement de la pratique habituelle afin d'en renforcer certains aspects et de profiter de l'idéologie sous-jacente. De la même façon l'A. conclut qu'il n'y a « ni inversions ni répliques des pratiques traditionnelles », mais que « les sacrifices 'magiques' proposent leurs propres clés d'interprétation » (p. 123). Or, je voudrais préciser que F. Graf ne se trompait pas complètement dans le sens signalé par Johnston ou Zografou. Je crois que le problème est plus terminologique que conceptuel. Quand Graf parle de *Verkehrung* ou *Inversion*<sup>8</sup>, c'est à propos des traits particuliers des *defixiones* (comme l'écriture inverse, p. 116, 120) ou du rituel égyptien de la consécration des parties du corps *vis-à-vis* de la description des membres d'une figure magique (p. 130) ou de l'invocation du soleil levant, au lieu de le faire au moment de se coucher<sup>9</sup>, ou à cause de l'emploi d'expressions coercitives (p. 197) ou des offrandes très contraires à l'usage normal (comme des excréments de vache noire, p. 200)<sup>10</sup> ; de la même façon il souligne trois aspects typiques de l'*Inversion* : la solitude de la pratique (même s'il y a un *paredros*), les formes spécifiques de sacrifice et l'importance des dieux souterrains (p. 203–207). En réalité il suffirait de remplacer le terme *inversion* par celui de *pratique contrastive* pour accepter qu'il ne se trompe pas du tout. Parce qu'on peut défendre qu'il n'y a pas à vrai dire un *renversement* de la pratique non 'magique', mais on ne pourra nier que *ce sont les différences qui comptent* et qui donnent à la pratique magique du sacrifice un statut au moins particulier, des différences qui naissent précisément de la 'relecture' des procédés conventionnels. Cela devient moins surprenant si nous acceptons (c'est au moins mon point de vue) que la magie ancienne n'est qu'une sorte de sous-système à l'intérieur du système 'religieux' : sans celui-ci son existence ne serait pas compréhensible. L'A. l'exprime très bien quand elle résume les caractéristiques du sacrifice tel qu'il apparaît dans les papyrus magiques : « ils le recomposent et le réinvestissent, tantôt en l'abrégeant tantôt en l'intégrant dans des procédures compliquées ou encore en le faisant accompagner de longues évocations » (p. 126). Les magiciens étaient bien conscients de l'effet de leurs manipulations rituelles<sup>11</sup>.

## NOTES

1. L'A. emploie souvent ce terme pour faire référence à l'ensemble des papyrus magiques, ce qui pourrait donner la fausse impression d'être en train de traiter une totalité déjà fermée de textes plus ou moins homogènes, ce qui est loin d'être la réalité.

2. Un avertissement important pour le lecteur de cette partie : les références '*supra*' des notes 172 et 175 doivent être comprises comme envoyant '*infra*'. L'erreur s'explique facilement par un changement au dernier moment de l'ordre des chapitres (ce qui est confirmé par l'ordre des textes des *Appendices*).

3. À propos du nom du 'coq', il faudrait ajouter à la n. 260 de la page 90 la présence déjà en mycénien du nom de personne *a-re-ku-tu-ro-wo*, Ἀλεκτρυών (« défenseur »).

4. À corriger au lieu de "Méditerranée".

5. Le jugement positif du contenu a une contrepartie négative dans certaines erreurs, que l'on a déjà partiellement signalées. À corriger : p. 9, la première ligne est en caractères plus réduits que le reste ; Preisandanz en Preisendanz ; p. 55 une divinité en d'une divinité ; p. 82 distinguer en distinguer ; p. 96, alexandin en alexandrin ; p. 104, n. 309, Muños en Muñoz ; p. 112, l. 6, à supprimer la virgule ; p. 138, l. 1, à écrire religieuse au lieu de religieuses ; l. 3, romain au lieu de romaine.

6. Dans la bibliographie il faut indiquer quelques erreurs. Les pages de l'article d'A. Bernabé sont 5–28 (et non 2008). Les titres des travaux de Koenig 2008 et 2009 cités à la page 59 n'apparaissent pas dans la bibliographie. Même problème avec Macris 2006 (cité à la page 67). Les noms des auteurs espagnols ne doivent pas être cités par le deuxième nom, mais par le premier ou les deux. Par exemple, il faut citer M. García Teijeiro au lieu de Teijeiro (qui doit remplacer Teijero, p. 152).

7. « Sacrifice in the Greek Magical Papyri », in P. MIRECKI, M. MEYER (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden/Boston/Köln, 2002, p. 344–358 (non cité par l'A., qui néanmoins mentionne une première version française de l'an 2000).

8. Je cite suivant l'édition allemande de 1996 : *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München.

9. p. 135.

10. p. 200.

11. Avec les mots de S.I. Johnston (*op. cit.* p. 357), le praticien (elle parle du PGM IV) était « a 'creative conservator' of traditional rituals, using his expert knowledge of the sacred to extend them in ways that preserved their underlying ideologies ».

## AUTEURS

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE

Université Pompeu Fabra – Barcelone